

***L'homme : animal qui vénère, animal méfiant.
Histoire naturelle de la morale et des passions chez Nietzsche****

Chiara Piazzesi

Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

chiara.piazzesi@gmail.com

ABSTRACT

In order to accomplish the task of supporting and ‘fostering’ human self-understanding, philosophy obviously has to deal with human psychology. The normative dimension of its results, though, depends on whether philosophy regards human psychology in an essentialist or in a historical way, that is, it depends on the anthropological assumptions constituting the background of its inquiry. Through his project of a ‘natural history of morals’, Nietzsche helps clarifying some issues of this framework connecting human ‘nature’, i.e. human physiology and psychology, to morality, norms, and institutions. Exploring these connections through the case of passions (and especially of the *amour passion*), this paper discusses the anthropological account informing Nietzsche’s project of a ‘natural history of morality’. By doing so, it also aims at clarifying the importance of becoming aware of the (often implicit) anthropological assumptions lying in every philosophical project which seeks a transformation of human self-understanding.

0. Introduction

Dans une émission récente de *Répliques* consacrée au « Paradigme de l’amour », Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner et Luc Ferry discutaient des formes actuelles d’amour, des conditions de possibilité de l’amour conjugal, de l’évolution de l’institution du mariage à l’époque contemporaine et des nouvelles institutions complémentaires (les PACS en France, par exemple),

** Ce travail se nourrit du dialogue ininterrompu avec nombreux collègues et amis, auxquels je suis reconnaissante pour leurs critiques et leurs suggestions très stimulantes. En particulier, je tiens à remercier Rogério Lopes, Aldo Venturelli, Antonio Edmilson Paschoal, Patrick Wotling, Luca Crescenzi, Werner Stegmaier, Cosimo Degli Atti, Barbara Muraca, Martin Breaugh (qui, de plus, a été disponible à m’aider dans la révision linguistique de ce texte), Jorge Viesenteiner, ainsi que les étudiants et les collègues du Grupo Nietzsche de la Pontificia Universidade Católica do Paraná de Curitiba (Brésil) et les participants du Grupo Nietzsche de l’Universidade Federal de Minas Gerais (Brésil). Je suis également très reconnaissante à la Ernst-Moritz-Arndt-Universität de Greifswald, qui a rendu possible cette recherche par la Käthe-Kluth Fellowship 2010.

de la relation entre amour passion, amour conjugal et société de la consommation, etc¹. Les trois penseurs, auteurs de monographies sur l'amour², ont soutenu de manière assez homogène une position critique à l'égard des pratiques amoureuses modernes, suggérant une solution normative forte pour sortir de l'impasse dans laquelle ces dernières semblent se trouver.

Les conséquences négatives de l'amour « romantique » (au sens large) sont légion : investissement excessif sur l'*amour passion*, oubli de l'amour conjugal ; remplacement du mariage 'de raison' par le mariage d'amour ; déstabilisation conséquente du mariage même par la fragilité de la passion ; difficulté croissante à stabiliser l'union conjugale une fois la passion évanouie, etc. De plus, la culture de la consommation aurait contaminé les relations d'amour³, causant une diffusion de la tendance au « zapping » amoureux. Le PACS français pourrait être lu comme la forme d'institution répondant à cette tendance : il contiendrait déjà l'anticipation de la séparation, qu'il faciliterait et rendrait moins douloureuse. La solution à cette réduction de l'amour au loisir, la variation continue, la consommation, serait, d'après les trois penseurs, un retour à l'engagement, à l'amour comme choix, à un « amour action » (Ferry) opposé à l'amour passion. Bref, à la forme de l'amour conjugal. Les valeurs traditionnelles pourraient en ce sens endiguer la dérive d'appauvrissement de l'amour dans la société contemporaine, de sa réduction à la passion et à la consommation.

Le discours que je viens de résumer permet, il me semble, de discuter une série de problèmes. L'argumentation exposée se fonde à mon avis sur une ambiguïté majeure, concernant ses prémisses anthropologiques : sentiments, émotions, passions sont-ils des caractères fixes de la nature humaine (donc *éros*, *agape*, *amour passion*, amour conjugale seraient des dispositions humaines naturelles, immutables, à récupérer ou à abandonner de manière pragmatique pour répondre à des circonstances socioculturelles), ou bien les

¹ *Répliques, Le paradigme de l'amour*, France Culture, 9 octobre 2010, par Alain Finkielkraut.

<http://www.franceculture.com/emission-repliques-le-paradigme-de-l-amour-2010-10-09.html> (consulté le 22 novembre 2010). Le sujet *amour passion* et *amour conjugal* a été repris en outre dans une autre émission de *Répliques*, le 13 novembre 2010.

² Pascal Bruckner et Alain Finkielkraut ont publié ensemble en 1977 *Le Nouveau Désordre amoureux* (Paris, Seuil); A. Finkielkraut a écrit en 1984 *La sagesse de l'amour*, à partir de la pensée de Levinas (Paris, Gallimard); P. Bruckner est l'auteur de *Le paradoxe amoureux* (Paris, Grasset 2009) et, plus récemment, de *Le mariage d'amour a-t-il échoué ?* (Paris, Grasset, 2010); Luc Ferry est l'auteur de *La révolution de l'amour* (Paris, Plon 2010).

³ Je me permets d'ajouter que cette dynamique caractérisant la civilisation occidentale contemporaine a été analysée en détail par Eva Illouz (*Consuming the Romantic Utopia*, Berkeley, University of California Press 1997; *Cold Intimacies*, London, Polity Press 2007).

produits spécifiques de l'interaction entre conditions sociales, historiques, culturelles et psychologie humaine (donc les institutions sociales et les formes psychiques se transformeraient mutuellement et de manière conjointe, comme dans le cas du rapport entre amour et mariage)?

Un choix dans un sens ou dans l'autre comporte des conséquences importantes par rapport aux contenus normatifs de la philosophie même. Un « retour » à la tradition aurait par exemple, dans le premier cas, une portée beaucoup moins « violente » (et utopique ?) que dans le deuxième. En outre, c'est seulement à partir de prémisses normatives fortes par rapport à la nature humaine et à sa « dignité » que peut avoir lieu une évaluation morale, et non seulement historique, fonctionnaliste ou pragmatiste, des formes de relation, communication et institution – dans l'exemple ci-dessus, de relation amoureuse. Conservatisme moral, moralisme et approche normatif sont possibles qu'à partir de certaines présuppositions conceptuelles d'ordre anthropologique dont il faut vérifier la cohérence.

Certains aspects du travail d'analyse et de reconstruction de l'histoire de la morale dans *Par-delà bien et mal* (JGB) de Nietzsche pourraient contribuer à une discussion sur cette ambigüité fondamentale, dont on a trouvé la trace dans le discours philosophique actuel sur l'amour. Nietzsche considère les passions, les affects, les sentiments, les sensations (par exemple les *moralische Empfindungen*⁴) comme ayant une histoire et une généalogie, à reconstruire, dans leur différentes phases, par l'étude des transformations du rapport entre configuration psychique individuelle / collective et contexte social, institutionnel, discursif, moral. Dire que la psychologie humaine a une histoire, c'est dire que les cadres de perception, évaluation, interaction, relation, pensée, imagination que sont les passions ont également une histoire, liée aux conditions de vie dans lesquelles elles se déploient, aux institutions correspondantes, aux dynamiques de la reconnaissance et de la légitimité sociale etc.

Par ce travail, je voudrais montrer la correspondance entre une histoire de la psychologie humaine ainsi conçue et l'« histoire naturelle de la morale » articulée par Nietzsche dans la cinquième section de *Par-delà bien et mal* (JGB). C'est dans l'attribut *naturelle* qui se révèle d'emblée la portée anthropologique du discours nietzschéen, et par conséquent de l'analyse proposée ici : la reconstruction historique vise à reconduire la morale dans le cadre de l'évolution naturelle de la forme de vie *être humain*. Il n'y aurait donc pas de discontinuité entre nature humaine et institutions, normes sociales etc., cependant la continuité serait à repérer, d'après Nietzsche, dans les procès (en tant que déploiement de dispositions physiologiques observables) et non pas dans le contenu (*i.e.* comme s'il y avait des droits naturels, des passions

⁴ Voir par exemple la deuxième section de *Menschliches, Allzumenschliches I*, intitulée justement *Geschichte der moralischen Empfindungen*.

‘naturelles’ etc. qu’on pourrait décrire dans leur forme ‘originaires’). C’est donc à partir du point de vue de l’inaccessibilité de l’« originaire » (*seulement ce qui n’a pas d’histoire peut être décrit*) qu’une histoire *naturelle* de la morale est en même temps une histoire de la psychologie – et que ceci, comme le rappelle Richard Schacht en renvoyant au début du paragraphe 45 de *Par-delà bien et mal*, est au cœur de l’anthropologie philosophique nietzschéenne⁵. J’essayerai de le montrer par l’exemple de l’histoire des passions, dépendant des formes sociales spécifiques de règlement et disciplinement des pulsions, qui poursuivent en réalité ce même travail sur elle-même qui constitue l’activité naturelle de la vie. Considérer la psychologie et les passions sans considérer leur histoire, c’est-à-dire leur contextualisation, serait, dans la perspective nietzschéenne, prendre pour bonnes les prémisses métaphysiques de la morale chrétienne occidentale – ce qui compromettrait l’efficacité de tout projet philosophique visant à une ‘réforme’ de la psychologie humaine *par* une réforme des conditions de possibilité de celle-ci.

Avant de se consacrer à la discussion de ce point, on commencera par un bref aperçu du lien entre morale et passions, afin d’en dénouer la portée anthropologique à la base de l’histoire de la psychologie ; ensuite, par une analyse de la cinquième section de JGB, on montrera ce que Nietzsche comprend par histoire naturelle de la morale, quels sont ses prémisses et ses enjeux ; puis, à partir de ces considérations, on analysera, par l’exemple de l’amour, le phénomène *passion* en tant que résultant du « travail » moral (comme évolution de l’activité naturelle d’autolimitation et d’autodépassement de la vie humaine) et donc dépendant du cadre social, culturel et institutionnel de référence ; finalement on reviendra aux questions générales mentionnées ci-dessus pour une brève discussion de clôture.

⁵ Richard Schacht, *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan 1985, p. 270, mais surtout le chapitre 5, p. 267 sqq., pour un approfondissement de l’anthropologie philosophique de Nietzsche. À ce sujet, voir aussi R. Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, Urbana - Chicago, University of Illinois Press 1995, ch. 10 et 11 en particulier. Les mêmes remarques sont développées dans son essai « Nietzsche and Philosophical Anthropology » (dans *A Companion to Nietzsche*, dir. par K. Ansell Pearson, Malden – Oxford, Blackwell 2006, p. 115-132). Schacht ajoute avec justesse que le questionnement nietzschéen concerne non seulement l’évolution de l’être humain en général, mais l’évolution de l’être humain en tant que forme de vie spécifiquement capable de s’interroger sur elle-même à la manière nietzschéenne (p. 117). Au centre du travail généalogique et interprétatif, alors, il y a « the *human possibility* associated with our emergent humanity » (p. 126).

1. *Le lien entre passions et «climat moral»*

Dès ses premiers paragraphes, le *Gai savoir*⁶ s'articule dans un cadre manifestement *quasi* généalogique, définissant les phénomènes de la vie humaine comme résultant de plusieurs procès d'évaluation, d'affirmation de conditions d'existence, de disciplinement et finalement des luttes de pouvoir et de concurrence entre formes de vies différentes. Ainsi, le septième paragraphe de l'œuvre esquisse le dessin du travail à accomplir : une histoire des passions, de leur « raison » et des évaluations qu'elles expriment ou renforcent. L'enjeu philosophique de cette histoire consiste dans le fait que les passions sont ce qui, par le mots de Nietzsche, a donné au *Dasein* sa couleur⁷. La méthode de cette enquête envisage une analyse historique systématique des passions singulières (Nietzsche mentionne à titre d'exemples : amour, convoitise, envie, conscience morale, piété, cruauté). À côté des passions, pourtant, Nietzsche souhaite également un travail historique sur les institutions, comme le droit et le châtement, la division de la journée de travail et de l'alternance travail/repos ; sur des dialectiques entre des formes de relation et de psychologie avec degrés différents d'institutionnalisation, comme entre mariage et amitié ; sur des formes de vie spécifiques comme l'érudit, l'artiste, le commerçant, ou bien l'expérience du monastère, etc. Phénomènes psychiques, formes pratiques, idéaux de vie (institutions, rythmes de vie, cadres de vie, idées), ainsi que les différences de « moralisches Klima » et de son influence sur ceux-ci, font l'objet d'une même enquête, on pourrait sans doute dire *anthropologique*, portant non simplement sur ce que les êtres humains ont considéré comme leurs « conditions d'existence », mais plus spécifiquement sur l'influence de ces conditions matérielles et pratiques, créées, affirmées et modi-

⁶ Les œuvres de Nietzsche sont citées selon l'édition critique des *Werke. Kritische Studienausgabe* [KSA], hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin – N.Y., de Gruyter 1967-, avec les abréviations suivantes, suivies du numéro de la section ou du paragraphe (et éventuellement du volume et de la page de KSA) : MA I = *Menschliches, allzumenschliches I* ; M = *Morgenröthe* ; FW = *Fröhliche Wissenschaft* ; JGB = *Jenseits von Gut und Böse* ; GM = *Zur Genealogie der Moral* ; GD = *Götzen-Dämmerung* ; WA = *Der Fall Wagner* ; EH = *Ecce homo*. Le *Nachlass* est indiqué par le numéro du volume de KSA, celui du fragment, l'indication de la période de référence et le numéro de la page. Pour la version française, on fait référence aux traductions de Patrick Wotling : *Le gai savoir* (Paris, Flammarion 2007), *Par-delà bien et mal* (Paris, Flammarion 2000), *Éléments pour la généalogie de la morale* (Paris, Flammarion 2000), *Crépuscule des idoles* (Paris, Flammarion 2005).

⁷ « Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, grosse und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Werthschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen an's Licht hinaus! Bisher hat alles Das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit? » (FW 7, KSA 3.378).

fiées par les êtres humains, sur la psychologie et la physiologie humaine même. Il me semble pouvoir retrouver le noyau de cette enquête dans l'affirmation de Nietzsche, selon laquelle le travail consisterait en l'observation des différentes croissances des pulsions humaines dans les différents climats moraux (FW 7). L'objet de l'histoire des passions recommandée par Nietzsche s'inscrit dans ce réseau de phénomènes formé par l'interaction entre conditions de développement de la 'plante' homme (dans FW 7 il y a déjà un air de métaphores botaniques), caractéristiques spécifiques de celle-ci et réaction de cette forme de vie articulée sur ses propres conditions d'existence. En d'autres termes, l'objet de l'histoire des passions est indissolublement lié à celui de l'histoire des valeurs morales, des jugements moraux et des institutions qui garantissent et renforcent l'autorité et la légitimité de ceux-ci : cet objet est la psychologie humaine dans son évolution⁸. Pour un penseur qui, comme Nietzsche, insiste sur la continuité entre psychologie et physiologie, en plus, parler de psychologie signifie parler de la forme de vie humaine entière – articulée de manière spécifique dans chacun de ses contextes de développement / évolution. La connexion entre psychologie et morale est, pourtant, à double sens : toute morale est en elle déjà l'expression d'une forme de vie, d'une physio-psychologie, une *Zeichensprache* des affects (JGB 187, mais l'idée est déjà présente dans les notes du printemps 1883⁹). Ébauchant les conséquences anthropologiques de cette pensée, Nietzsche écrit en 1883 que très probablement les êtres humains, lorsqu'ils suivent la morale, se comportent exactement comme les animaux qui suivent leurs pulsions (*Triebe*) : la question est alors – symétriquement à ce qui avait été envisagé dans le paragraphe 7 du *Gai savoir* – d'établir à quelle forme de vie pulsionnelle correspond chaque morale, dans la mesure où celle-ci insiste sur des constructions de signes tels que « devoir », « droit », « bien », « loi » etc. (KSA 10, 7[76], printemps-été 1883, p. 268).

Une dérivation de la morale des affects, donc, en tant que *Zeichensprache* de ceux-ci, les affects étant à leur tour une *Zeichensprache* des dynamiques qui se déploient sur le plan organique¹⁰ ; dans l'autre sens, une action de re-

⁸ À propos de ce point et à son développement dans *Généalogie de la morale*, voir encore R. Schacht, *Nietzsche and Philosophical Anthropology*, p. 124.

⁹ Voir par exemple KSA 10, 7[47], 7[58], 7[60], printemps-été 1883 ; 8[26], été 1883 ; 24[27], hiver 1883-1884. Pour témoigner de la continuité que nous venons de mettre en relief, voici ce que Nietzsche écrit dans 7[60] (KSA 10.261 sq.) : « *Moral als Zeichensprache der Affekte : die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen* ». Voir aussi 7[126] (KSA 10.284 sq.) et, plus tard, 25[113] (KSA 11.42 sq.) au sujet de cette continuité entre niveau spirituel / intellectuel (y compris la morale), niveau des affects et niveau physiologique du corps.

¹⁰ Patrick Wotling a travaillé de manière très approfondie le statut des affects dans la philosophie de Nietzsche. Voir en particulier *La philosophie de l'esprit libre – Introduction à*

tour de la morale sur les pulsions et les affects mêmes, de manière à justifier la nécessité d'une histoire des passions (et, plus en général, de la psychologie humaine) portant sur la connexion entre passions et contextes moraux / institutionnels de développement : cette continuité bilatérale est au cœur conceptuel de ce que Nietzsche définit comme *histoire naturelle de la morale*, et qui occupe la cinquième section de *Par-delà bien et mal*.

2. Un animal qui vénère, un animal méfiant

La cinquième section¹¹ de *Par-delà bien et mal*, au titre ambitieux et significatif *Zur Naturgeschichte der Moral* (*Éléments pour une histoire naturelle de la morale*), s'ouvre par une reprise de la question traitée dans FW 7 : la nécessité de remplacer la philosophie de la morale comme *Begründung der Moral* par une doctrine de la morale capable d'une part de classer les différents *types* de morale, d'autre part de reconstruire le développement (les métaphores sont encore une fois *quasi* organiques) des jugements et des évaluations caractérisant chacun d'entre eux¹². Cette doctrine de la morale procéderait de manière comparative, pour éviter l'erreur des philosophes qui, jusque là, n'ont pas été capables de se soustraire justement à la forme de croyance à la morale qui en fait toute la force (JGB 186). Afin que la morale puisse être vue en tant que *problème* – ce qui est une prémisse de son dépassement, ceci n'étant pas seulement un travail critique, quant plutôt un travail de transformation de soi et de la sensibilité morale, des sentiments moraux qui caractérisent l'individu contemporain –, il faut tout d'abord prendre distance par rapport à la fascination magique de la croyance à la morale même : le détour historique, généalogique et comparatif pratique justement la distance par rapport à notre compréhension habituelle de nous-mêmes, c'est-à-dire – bien que la formulation ne soit pas très réussie – au fonctionnement autoréférentiel de notre psychologie¹³ (jugements, évaluations morales, affects et émotions qui

Nietzsche, Champs essais, Flammarion, Paris 2008 ; *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia 1999.

¹¹ Pour une analyse détaillée de la cinquième section de JGB en tant qu'exposition de la thèse principale de la critique nietzschéenne de la morale, voir Paul van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, Bonn, Bouvier Verlag 1989, chapitre 2 (p. 47 sqq.).

¹² À propos de ce choix méthodologique et épistémologique, Maria Cristina Fornari a offert une analyse très ponctuelle de la confrontation de Nietzsche avec les positions de P. Rée, H. Spencer, J. Stuart Mill, dans sa monographie *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS 2006 (tr. allemande *Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2009).

¹³ Dans son chapitre « Naturalism and Genealogy » (dans *A Companion to Nietzsche*, dir. par K. Ansell Pearson, Malden – Oxford, Blackwell 2006, p. 337-352), C. Janaway expli-

les expriment, dispositions langagières etc.).

Afin de dissoudre cette « fascination » incorporée dans nos sentiments, nos perceptions, nos schémas de pensées, Nietzsche se consacre à la discussion de l'impératif kantien¹⁴ et pose celui-ci face à la question de sa signification dans le cadre de la forme de vie qui l'exprime (JGB 187). Qu'est-ce qu'une affirmation comme celle de l'existence d'un impératif catégorique en nous-mêmes nous révèle sur celui qui la prononce ? Cette interrogation repose sur la supposition mentionnée ci-dessus : toute morale est une *Zeichensprache* des affects (*ibid.*). À partir du paragraphe suivant, Nietzsche définit la relation ainsi énoncée entre morale et vie, posant les prémisses théoriques et méthodologiques, et amorçant les premiers pas, de l'histoire naturelle de la morale annoncée.

Dans JGB 188, Nietzsche présente la morale comme le contraire du *laisser aller*, comme une tyrannie contre la nature et contre la raison même. Ceci n'est pourtant pas encore une objection contre elle : la contrainte de longue durée exercée par la morale, la tyrannie constante, est à l'origine de tout ce qui se manifeste dans la vie humaine sous le signe de la liberté, de la légèreté, de la finesse (le style de la langue, la danse, l'art, les mœurs etc.). La supposition nietzschéenne est que la contrainte et la violence contre la nature, et non pas le *laisser aller*, soient *naturelles*, soient *nature*, et que tout ce qui suscite l'impression de la spontanéité soit, en réalité, le produit d'une discipline sévère et durable (tout état de création artistique, ainsi que l'histoire de la connaissance scientifique, en donnent des exemples). C'est la « nature » même, écrit encore Nietzsche, qui enseigne à détester le *laisser aller*, la liberté excessive, et qui enracine le besoin d'une réduction d'horizon et de perspective (*die Verengerung der Perspektive*) comme condition de vie et de croissance. Ainsi, il existerait un *impératif moral de la nature* :

« Tu obéiras, à qui que ce soit, et pour longtemps: *sans quoi* tu périras et perdras l'ultime respect pour toi-même » – voilà ce qui me paraît être l'impératif moral de la nature, lequel n'est certes pas « catégorique » comme l'exigeait le vieux Kant (d'où le « sans quoi » –), et ne s'adresse pas non plus aux individus (que lui importent les indi-

que très bien la connexion intrinsèque entre dissolution de nos concepts actuels, dévoilement de la dimension psychologique (les affects) et donc 'naturelle' qui les produit, et engagement personnel dans l'enquête généalogique même : celui qui conduit l'enquête doit également interroger et interpréter ses propres sentiments, attitudes et prises de positions *pour ou contre* certaines valeurs morales dont il reconstruit la généalogie précisément *parce que* ce sont les caractéristiques de sa propre forme de vie qui l'intéressent (p. 349 en particulier).

¹⁴ P. Van Tongeren (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 81 sqq.) montre comme la critique à la formule kantienne et en général à la morale correspondante ne se fait pas directement, mais plutôt par la contre-formulation nietzschéenne de l'impératif moral naturel dans le paragraphe 188.

vidus!), mais bien à des peuples, à des races, à des époques, à des classes, mais surtout à l'animal « homme » tout entier, à l'homme. (JGB 188, KSA 5.110)

La formulation *impératif moral de la nature* est très frappante¹⁵ : si Nietzsche inscrit la prescription morale dans la naturalité, ce n'est pas en vue d'une fondation naturelle de la morale, mais pour rétablir une continuité entre moralité et nature et reconduire la morale aux procès d'autolimitation de la vie finalisée à l'augmentation de puissance. Comme Zarathustra l'avait expliqué dans son discours sur la *Selbst-Ueberwindung*, la vie 'naturelle' n'est pas caractérisée par la décharge incontrôlée, par la libération sans mesure des forces et des ressources, mais par l'économie dans les réactions et les « tâches » vitales – ce qui veut dire, en premier lieu, obéissance. Ainsi, la morale apparaît comme une variation de l'activité auto-plastique de la vie, bien qu'il s'agisse sans aucun doute d'une variation – on y reviendra – très particulière. Si, d'une part, la morale se voit ainsi révoquer tout statut et toute origine métaphysique, d'autre part elle est élevée au rang d'une activité naturelle, *constitutive* de la vie. Cette dernière, à son tour, s'articule et se déploie par une activité homomorphe à celle que nous connaissons comme *morale*, par une structure prescriptive, qu'on peut se figurer comme une relation économique par rapport à elle-même. Il est possible de saisir cette continuité sur le plan des pulsions et des affects. Dans le paragraphe suivant (JGB 189) Nietzsche revient sur la problématique qu'il avait présentée dans FW 7 : la fonction et les effets des institutions et des prescriptions morales par rapport à la psychologie humaine. Par l'exemple de la division des jours de la semaine selon le rythme travail / repos, Nietzsche présente l'idée d'une institutionnalisation de l'économie pulsionnelle : les pauses et les périodes de jeûne des pulsions les plus puissantes, l'alternance réglée entre moments de satisfaction et de frustration de celles-ci, façonnent les pulsions mêmes, les dégrossissent, les rendent plus subtiles et articulées. Sous la pression de la morale, comme d'autres formes d'institution sociale (ou de régulation de la vie : par exemple, certaines écoles philosophiques de l'Antiquité ; FW 7 mentionne le monastère), les pulsions apprennent à se soumettre, elle se raffinent et se purifient¹⁶ – elles changent de structure, d'intensité, de relation avec leur objet.

¹⁵ Un renvoi à JGB 187, en outre, suggère ici en un certain sens la question – qui sera formulée de manière directe dans *Ecce homo* – : qu'est-ce que le fait de postuler l'existence d'un impératif pareil nous dit sur la forme de vie et sur la pratique philosophique du philosophe qui l'affirme ? qu'est-ce que l'anthropologie nietzschéenne nous dit sur la philosophie nietzschéenne, et celle-ci sur le philosophe Nietzsche ? On reviendra sur ce lien dans les conclusions.

¹⁶ « Il faut qu'existent des jeûnes de nombreuses espèces ; et partout où dominent des pulsions et des habitudes puissantes, les législateurs doivent veiller à introduire des jours intercalaires au cours desquels une telle pulsion est enchaînée et apprend de nouveau à jeû-

Ceci est précisément ce qu'il y a de plus impressionnant dans l'histoire *naturelle* de la morale : engendrée par une nécessité économique de la vie, toutes contraintes et toutes régulations ont un effet de retour sur la forme de vie qui les pratique. Au cœur de ce procès d'élaboration des énergies naturelles par elles-mêmes il y a le phénomène de la « sublimation » (c'est le mot nietzschéen), que Nietzsche illustre par l'exemple du passage de la pulsion sexuelle à la forme de l'*amour passion*¹⁷ : cette évolution, écrit-il en conclusion du paragraphe 189, a eu lieu précisément dans la période chrétienne en Europe, en vertu des obstacles posés à la satisfaction libre et dérégulée de la pulsion même. J'y reviendrai.

Pourtant, l'aspect qui reste encore à comprendre est en un certain sens celui de l'origine de la morale, ou, plus spécifiquement, de la structure biologique et anthropologique de la nécessité d'autolimitation et d'autoplastique se manifestant naturellement dans l'être humain. À partir de plusieurs phénomènes humains représentatifs, la suite de la cinquième section de JGB l'approfondit. Ce qui pourrait paraître comme une digression, notamment la discussion du conflit entre raison et instinct chez Socrate et Platon en JGB 191 et de manière plus général l'opposition entre « *Glauben* » (comme foi, croyance) et « *Wissen* » (savoir) dans JGB 191 et 192, touche en réalité au cœur de cette question. Connaissance (ou savoir) et croyance – surtout dans JGB 192 – sont présentées par Nietzsche comme des attitudes fondamentales de la vie (humaine) par rapport à son milieu et à l'accomplissement, voire à la performance de ses activités : il est question du fondement de la croyance et de la connaissance dans la vie, ainsi que de leur rapport à la moralité dans cette dernière. Nietzsche montre que c'est à partir des procès biologiques élémentaires, comme la perception sensible, qu'une forme de 'choix' entre vérité et mensonge s'opère. C'est pourtant la nature des procès biologiques même qui fonde la possibilité de cette alternative, qui, en ce sens, ne peut pas être évaluée par des critères moraux : la perception du « nouveau », de l'inconnu, demande beaucoup plus d'énergies que la perception de l'habituel – d'où la tendance constitutionnelle de nos organes de sens à « falsifier », à manipuler de manière artistique la réalité perçue, à assimiler le nouveau, par ce travail, au connu. « Le nouveau se heurte ainsi à l'hostilité et à la réticence de nos sens » (JGB 192) : même dans les processus les plus simples on trouve l'action des affects, tels que la haine, l'amour, la peur, et la paresse (en tant qu'affect

ner. Considérées à partir d'un plan supérieur, des générations et des époques entières, lorsqu'elles se montrent affectées de quelque fanatisme moral, paraissent de telles périodes intermédiaires de contrainte et de jeûne durant lesquelles une pulsion apprend à s'abaisser et à se soumettre, mais aussi à se *purifier* et à *s'aiguiser* » (JGB 189, KSA 5.110).

¹⁷ Nietzsche travaille sur ce procès d'élaboration d'une pulsion déjà en 1881 : voir KSA 9, 11[124], p. 486.

passif). L'interaction de la vie avec son milieu et avec elle-même est immédiatement *évaluation*. À côté de cette forme naturelle de « paresse », à laquelle on peut reconduire l'activité artistique et créatrice, mais en même temps 'cristallisatrice' de la vie – qui fixe, stabilise, immobilise ses conditions d'existence, d'affirmation et de développement –, il y a une forme de destruction de cette 'illusion', de dissolution du confort du connu et de la confiance en l'habituel, de méfiance par rapport à la perception, à la croyance. Il y a quelque chose qui déstabilise, qui crée une distance par rapport aux conditions établies et affirmées – quelque chose qui, dans les termes des affects et de la morale, pourrait être définie comme une sorte de « méfiance » : ce quelque chose est la vie même. En décrivant le « vital [*das Lebendige*] » en tant qu'autodépassement fondamental, Zarathustra avait nommé cette activité *Wille zur Macht*¹⁸. Par l'épanouissement, par la prospérité due aux conditions favorables d'existence qu'elle-même affirme et stabilise, la vie dépasse ces conditions mêmes, et se déstabilise (se transforme). La même chose se passe lors d'une diminution des forces disponibles. Puisque la vie ne connaît pas d'immobilité – sa conservation aussi est une activité de reproduction –, l'effort de stabilisation introduit un changement dans l'économie des forces : la dialectique entre stabilisation et déstabilisation, entre affirmation et dépassement, est continue et fondatrice. Ainsi, les fondements de la polarité entre connaissance (savoir) et croyance (foi) sont inscrits dans les procès biologiques¹⁹, qui se reproduisent également dans la polarité raison-instinct dont il est question dans JGB 191 à propos de Platon et de Socrate : à côté de la tendance à la « paresse » de l'instinctif se développe chez les êtres humains la capacité de suspendre l'adhésion immédiate, de créer une distance dans le temps, dans l'espace et ensuite dans la représentation, dans l'imagination, dans la prévision, dans l'analyse du « donné ». Tardivement, dans le procès d'évolution, nos sens apprennent la « méfiance » et la « patience » : de cette interruption du spontané, de ce petit décalage, dérivent la capacité d'analyse et prescription qu'on appelle raison, tout comme l'activité humaine d'objectivation, représentation et universalisation qui prend le nom de connaissance. Dans la mesure où elle devient « quête de la vérité », même en tant que lutte de pouvoir entre positions différentes, cette dernière est elle-même, à son tour, la condition de sa propre déstabilisation (succession de théories / visions du monde).

Ici se montre l'ambiguïté fondamentale du statut de chacun des termes et des phénomènes décrits, ambiguïté qui, il me paraît, se situe au cœur de la

¹⁸ Voir le discours de Zarathustra *Von der Selbst-Überwindung* (Za II, KSA 4, p. 146 sqq.).

¹⁹ Zarathustra affirmait déjà cette continuité fondamentale : son discours sur la *Selbstüberwindung* commence par une lecture de la volonté de vérité par le biais des phénomènes de la vie (KSA 4, p. 146).

puissante critique nietzschéenne de la morale, visant à reconduire celle-ci dans la nature et dans la vie. Savoir, croyance, vérité, mensonge, méfiance, crainte, confiance, créativité : toutes ces attitudes de la vie ont un double statut, du point de vue de la vie même, puisqu'elles peuvent à la fois en favoriser la prospérité par une stabilisation *ou bien* par une déstabilisation de ses conditions d'existence. L'ambiguïté s'élève au carré, si l'on considère que stabilisation et déstabilisation peuvent également être des sources d'affaiblissement et de décadence de la vie. En ce sens, la crainte peut être à l'origine de la méfiance par rapport au nouveau ainsi qu'à l'origine de la méfiance par rapport à l'habituel ; le savoir (la connaissance, c'est-à-dire la possibilité de transférer l'expérience accumulée) peut agir comme stimulant (en établissant un devoir être qui motive à la recherche et donc au dépassement du *statu quo*, JGB 188) ou comme blocage et obstacle à l'enrichissement (par cette même cristallisation d'un devoir être par rapport à la vision du monde établie, cf. MA I 629-637²⁰) ; le mensonge peut stimuler la vie, en stabilisant ses conditions d'existence, ou bien l'inhiber par cette même fixation ; la confiance peut pousser au *laisser aller* ou bien à risquer, à dépasser ce qui est donné et acquis, etc.²¹ À chaque fois, chaque occurrence de ces attitudes (toutes faisant partie de la vie) doit être évaluée et jugée par le biais de la forme de vie qui l'adopte et qui s'en sert pour accomplir son activité vitale dans le cadre de ses conditions d'existence. C'est en ce sens que, par exemple, les jugements esthétiques doivent être rapportés à la forme de vie qui les prononce (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 19-20) ; ou que le statut de tout art et de toute philosophie en tant que thérapie pour une forme de souffrance se détermine à partir du genre de souffrance dont il s'agit : souffrance par surabondance ou bien par appauvrissement de la vie (FW 370, consacré au problème du Romantisme). La fausseté d'un jugement ou d'une évaluation n'est pas une objection contre lui / elle – sauf du point de vue moral : la préférence accordée à la vérité (FW 344), et l'effet prescriptif qui en dérive, sont dans ce cadre une révolution, un renversement de l'attitude de la vie humaine par rapport à elle-même. Ici, la morale « rompt » en un certain sens avec la vie, en introduisant une différence *absolue* (et non plus relative à la vie même dans ses manifestations spécifiques, comme dans l'ambiguïté mentionnée) de valeur entre vérité et mensonge. Ainsi, la morale devient une révolte de la vie contre elle-même, un instrument de négation de la vie (on y revien-

²⁰ À ce sujet, je me permets de renvoyer à mon travail « Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis », *Nietzsche-Studien*, 39, 2010.

²¹ Le paragraphe FW 57 offre un autre exemple : Nietzsche critique les « réalistes » en mettant justement au jour la « personnalité » et le côté « passionnel » de leur investissement sur la connaissance d'une « réalité » certaine, de leur croyance, voire de leur préférence pour la « réalité ».

dra).

Comme Nietzsche affirme dans FW 344, la hiérarchie de valeur entre vérité et mensonge – qui règne dans la morale – ou entre vérité et erreur qui règne dans la science – n'aurait pas pu s'établir à partir d'un calcul des avantages et des désavantages portés par l'une et l'autre à la vie humaine, puisque vérité *et* mensonge se sont longtemps montrés comme utiles à celle-ci. Cette évaluation doit s'être affirmée *malgré* ce caractère fondamental du *Dasein*, qui consiste dans le jeu de croyance, confiance, foi *et* méfiance, crainte, critique. La préférence pour la vérité est donc l'affirmation d'une certaine forme de vie²², fondamentalement méfiante par rapport au caractère ambigu de la vie, voire par rapport à la condition fondamentale de la vie humaine, qui est d'être plongé dans ce jeu de vérité et de mensonge, et de pouvoir en prendre conscience. C'est une prise de conscience terrible que celle qui fonde l'attitude pessimiste par rapport à la valeur (ou aux valeurs) de la vie, et dont Nietzsche s'occupe à l'époque de *Humain, trop humain* : la disharmonie fondamentale du *Dasein* consiste justement en ceci, que nous sommes source d'injustice, fausseté, illusion, manque de logique dans le monde, et que nous pouvons le savoir (MA I 32). (Au-deçà de cette prise de conscience, il y a la morale qui protège du « vide » de sens ; au-delà l'alternative entre pessimisme, ressentiment, nihilisme, *et* affirmation dionysiaque. Mais cette prise de conscience est à la fois la cause *et* l'effet de la mise en question de la valeur absolue de la morale *par* la morale). La volonté de vérité se configure comme un refus définitif non seulement de se laisser tromper, mais surtout de tromper et de *se* tromper – c'est-à-dire comme une négation du caractère fondamental de la vie humaine. Morale et vérité se dévoilent également comme des moyens pour incliner de manière arbitraire – encore une fois, par une négation de la vie – la balance vers la méfiance et le refus de croire (FW 344). Ainsi, on comprend très bien pourquoi la question posée par FW 344, à *quoi bon la morale ?* doit être lue comme la question portant non seulement sur la valeur de la morale – comme s'il s'agissait de prononcer un jugement de valeur *définitif* sur la morale ou bien sur la vérité, ce qui reviendrait à n'être qu'une illusion d'absolu et de stabilité d'une vérité ou d'une valeur acquise –, mais aussi sur la forme de vie, ou de *Dasein*, pour laquelle la morale a une

²² C'est précisément en mettant au jour l'investissement affectif qui fonde cette préférence pour le vrai que Nietzsche, comme le rappelle avec justesse Patrick Wotling, critique les philosophes (et la philosophie) qui l'ont précédé (P. Wotling, « La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique », *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, p. 1-50 : p. 4). On en a vu un exemple dans la discussion de l'impératif kantien dans JGB 187 (cf. *supra*) : Nietzsche ne s'engage pas dans une réfutation de la doctrine qu'il critique, mais reconduit celle-ci à ses prémisses, en pratiquant la philosophie comme « questionnement radical », par lequel « le théorique s'avère être au service du pratique » (P. Wotling, « La culture comme problème », p. 7 et p. 24).

valeur, donc, en fonction de cela, sur la valeur de cette valeur par rapport à la vie. Comme Nietzsche l'écrit en JGB 3, les évaluations de valeur peuvent être lues comme des exigences physiologiques pour la conservation d'une certaine forme de vie.

Précisément en ces termes, qui ouvrent en même temps la dimension et la portée anthropologiques de l'enquête sur la morale, procède la cinquième section de *Par delà bien et mal*. Lorsque, comme on va le voir, elle retrace la naissance de la morale à partir de la crainte, c'est à partir de la crainte d'une certaine forme de vie qu'elle retrace la naissance d'une morale correspondante – étant donné, comme la section l'affirme dans les paragraphes d'ouverture, que la morale, en général, est une attitude *naturelle* de la vie (humaine).

Mais il y a encore un point à remarquer, concernant la portée anthropologique de ce questionnement et de celle que j'ai défini comme l'ambiguïté fondamentale des deux tendances de la vie (humaine), celle à la confiance et celle à la méfiance – bref, concernant la double définition qui donne le titre à ce paragraphe et qui se trouve dans FW 346 :

Car l'homme est un animal qui vénère ! Mais il est aussi un animal méfiant (FW 346, KSA 3.580)

Parmi ces deux tendances, il ne paraît pas possible d'établir une primauté anthropologique, voire biologique, puisque leur jeu combiné définit le mouvement même de la vie, son caractère fondamental de dépassement de soi (comme Zarathustra le rappelait) – même dans les situations dans lesquelles elle paraît comme cristallisée, gelée, immobile. En ce sens, il serait possible de lire la morale comme un phénomène à son tour ambigu : elle est à la fois un instrument de fixation de certaines conditions d'existence et, par l'établissement d'un devoir être à réaliser, en même temps une distance qu'on ne peut jamais définitivement remplir entre être et devoir être. C'est la vénération pour les valeurs établies, ce sont la vénération pour la métaphysique des instances absolues et le mépris pour le devenir qui produisent de manière nécessaire une distance par rapport à soi-même et au présent, c'est-à-dire une méfiance fondamentale dans la compréhension de soi et du monde même²³.

La première question, celle de la spécificité morale-forme de vie, me paraît trouver une place dans l'aphorisme JGB 194, illustrant les différences possibles entre les différents types d'être humain dans l'attribution de valeur²⁴,

²³ La science comporte cette même ambiguïté de statut, qu'elle porte inscrite dans son histoire même (à titre d'exemple, voir JGB 188, FW 300, MA I 629-637).

²⁴ Et, en même temps, revenant implicitement sur le caractère vide des généralisations par les notions et les concepts (comme *Besitz*, possession). Comme dans d'autres textes, Nietzsche présuppose ici une double dimension communicative du langage : l'acte de nomination crée l'illusion d'une entente communicative possible, c'est-à-dire agit en termes de

suivi de JGB 195, illustrant la fonction spécifique de la morale dans le cadre de la forme de vie juive ; de 197 expliquant la fonction protectrice de la morale du grand nombre par rapport au péril représenté par les « hommes de proie » ; finalement de 198, montrant un autre aspect de la fonction protectrice de la morale, sur le plan interindividuel et intra-individuel à la fois : la préservation de soi (et des autres) des passions et des tendances personnelles. En ce sens, le caractère absolu et surtout universel des impératifs moraux, articulant une économie générale de bon sens là où il ne serait pas permis de généraliser, est en même temps une forme de prudence et une forme de stupidité (JGB 198). C'est en ce sens que la morale paraît avoir son origine dans la *crainte*²⁵ (JGB 197, 198, 201, 202 s'inscrivent dans la rubrique *Moral als Furchtsamkeit*) : elle cristallise les conditions d'existence relatives à une certaine forme de vie, pour la protéger *d'elle-même* et de ce qui en diffère. La crainte concerne les déstabilisations possibles par le nouveau, l'inattendu, le démesuré, par *l'autre* et les autres (JGB 201 est une tractation exemplaire des typologies de ces « autres », avant et après le consolidement de la communauté sociale). La crainte que Nietzsche pose à la base de la morale (dans le sens *des différentes typologies* de morale, cfr. JGB 198) produit ainsi un instrument à la fois stabilisateur et déstabilisateur, qui conserve le caractère ambigu auquel on a fait référence. En effet, si la stabilisation des critères de légitimité du comportement et de l'action induit une forme d'inhibition des pulsions et des énergies vitales, elle en réalise en même temps un déplacement, change leur structure et leur direction d'application, puisqu'elle ne fait que contenir, mais ne « désactive » pas les énergies et la vitalité de la vie qu'elle vise à contrôler. Ainsi, l'incorporation de l'obéissance à des autorités morales engendre doucement une autre forme de vie humaine, c'est-à-dire celle « naturellement » capable de mauvaise conscience, d'obéissance, de maîtrise et d'analyse de soi, forme de vie grégaire et caractérisée par des nouvelles « vertus » (le « souci de la communauté, la bienveillance, les égards,

stabilisation de l'échange et de la vision du monde partagée ; les tensions qui agissent *au dessous* de ces universalisations, pourtant, et qui les nuancent selon les besoins, les idiosyncrasies et les affects du parlant et du récepteur, créent – par les aspects métacommunicatifs, comme l'intensité, le style, etc.) la possibilité du conflit, de la mécompréhension, de la surprise (une sorte de *aha-effect*) et ainsi des espaces de révision et de décalage du langage même.

²⁵ Zarathustra paraît suggérer, en plus, le caractère non seulement expérimental, mais fondamentalement risqué et dangereux de tout *Befehlen* (« ein Versuch und ein Wagniss eschien mir in allem Befehlen ; und steht, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran », Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*, KSA 4, p. 147) : la tendance inertielle à l'obéissance, qui se retrouve à la base de la forme de vie suivant la morale grégaire, pourrait alors être reconduite au caractère plus « confortable », physiologiquement moins déstabilisant de celle-ci.

l'ardeur au travail, la modération, la modestie, l'indulgence, la pitié », JGB 199). La *Généalogie de la morale* s'occupera de montrer à la fois la grandeur et la misère de cette forme de vie, embrassant les nuances de la capacité de promettre jusqu'à la souveraineté impressionnante de l'individu maître de soi-même, mais travaillant en même temps, par les valeurs morales occidentales, à la négation et à la répression de la vie (humaine) dans sa nature fondamentale. De plus, la distance instituée et établie entre soi et soi-même, l'éducation à la méfiance consciente qui dérive de la vénération pour les idéaux, les autorités, les valeurs, les « dieux », une fois que ceux-ci sont assumés comme garants de la vérité, sont les forces qui font surgir ce même *habitus* qui porte le nom de « volonté de vérité » et qui parviendra finalement à la mise en question des mêmes instances qu'elle vénérât – la morale (et ses bases métaphysiques) en premier lieu. De l'effet méthodologique de la stabilisation, par crainte, d'une vision du monde dérive la méfiance pour cette dernière, puisque la crainte de se tromper ou d'être trompé a, de plus, le soutien de la valeur morale attribuée à la véridicité. Avant qu'on se consacre à l'exemple des passions pour approfondir l'analyse ci-dessus (§ 3), quelques considérations sur le deuxième point.

La question de l'autodépassement de la vie comme source de « distance » trouve résonance dans JGB 193, qui ajoute en même temps un détail remarquable à l'analyse du premier point discuté. Selon ce paragraphe, les expériences rêvées jouent un rôle remarquable dans l'économie de la vie individuelle (Nietzsche le dit de manière encore plus subtile : dans le *Gesamt-Haushalt unserer Seele*), puisqu'elles sont capables d'introduire des modifications physiologiques, d'élargir les limites de l'imagination, de produire des décalages dans les besoins individuels, et, par conséquent, de modifier les évaluations de valeur correspondantes. Un rêve est capable, nous dit Nietzsche, de nous conduire par exemple à une conception *autre*, à une idée *autre* de notre bonheur – bref, de nous transformer quant aux attributions de valeur dans la vie réelle²⁶. Ainsi, hors de toute volonté, de toute activité consciente, de toute autodétermination et maîtrise de soi, a lieu une forme de changement « physiologique » de perspective, de besoins, de valeurs. Ce paragraphe, ap-

²⁶ Le sujet spécifique du paragraphe 193 contient, de plus, un détail très important pour son interprétation dans le cadre de la cinquième section de *Par-delà bien et mal*. Ce n'est pas par hasard que l'exemple de rêve auquel Nietzsche fait référence soit justement celui du vol, de la libération de la pesanteur, en allemand « *Schwere* ». Si on pense au rôle joué par la métaphore du *Geist der Schwere* dans le discours de Zarathustra dans le chapitre correspondant de la troisième partie de l'ouvrage nietzschéen, on se rend compte de l'importance de ce paragraphe dans le contexte où il se trouve : la métaphore de la pesanteur renvoie justement à la morale et à la possibilité de son dépassement sur une échelle individuelle, c'est-à-dire par l'auto-affirmation d'exigences divergentes de celles qui fondent la morale commune.

paremment hors lieu dans le cadre d'une histoire naturelle de la morale, se révèle alors chargé de sens et de conséquences une fois lu par le biais de ce qui le précède et de ce qui le suit (JGB 194, 195, 197, 198), c'est-à-dire au sein de la qualification de la relation entre forme de vie et morale. Le rêve nous dévoile les marques d'un dynamisme physio-psychologique involontaire, capable pourtant d'influencer la vie consciente dans ses aspects les plus considérables, comme l'idée de bonheur. JGB 194 reprend le discours et approfondit les nuances idiosyncrasiques dans la détermination non tant des tables de valeurs, quant à la manière individuelle de se les approprier, voire des effets de cette appropriation dans la manière de penser, parler, imaginer de chacun. Ce deux aphorismes font allusion, il me paraît, à la vitalité qui trouve tout de même expression dans les contraintes de la morale : une vitalité physiologique spontanée (JGB 193) ; une vitalité en tant que différence d'articulation des manières de déterminer la hiérarchie des biens (donc du bonheur, de la satisfaction) dans l'horizon d'une évaluation de valeur (JGB 194) ; finalement, dans JGB 200, une vitalité de l'évolution d'une civilisation même, grâce à la différence des formes de vie qui peuvent potentiellement prendre source des mêmes prémisses physiologiques²⁷. Par exemple, l'homme faible et décadent d'une « époque de désagrégation » vise un bonheur en tant que fin de la guerre qu'*il est*, en tant que mélange de pulsions et d'appréciations de valeur ayant origines disparates ; mais, à partir « des mêmes causes », la même civilisation peut susciter (ou donner l'impulsion à) des formes de vie différentes, par exemple aux hommes « magiques, insaisissables et impénétrables » de la force et de la maîtrise de soi (JGB 200).

Les différences physio-psychologiques, dans les besoins et par conséquent dans les évaluations, agissent de manière déstabilisante par rapport à la mo-

²⁷ Si cette analyse est exacte, alors la thèse de la Ve section de JGB ne serait pas seulement qu'il y a une multiplicité de morales (contre l'idée d'une morale), mais que le caractère nécessaire (et 'bon', dans le sens de favorisant la vitalité de la vie) de cette multiplicité se fonde sur la pluralité des formes de vie humaines, des configurations physio-psychologiques individuelles. En d'autres termes : favoriser la multiplicité dans l'expression des évaluations de valeur c'est favoriser le dynamisme de la vie – ce qui renvoie justement à l'idée du dépassement d'une morale universelle et généralisatrice. Ceci pourrait aider à éclaircir le sens et la portée philosophique de deux aphorismes comme JGB 194 et surtout JGB 193, qui risque d'être perçu comme relativement 'hors lieu' par rapport au discours de la Ve section de JGB. Dans sa très rigoureuse et éclairante analyse de la Ve section de JGB, van Tongeren ne mentionne par exemple JGB 193 qu'en tant que témoignage de l'idiosyncrasie individuelle du concept de *Glück* (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, p. 85). Comme j'espère de l'avoir montré ci-dessus, il me semble que le renvoi nietzschéen au rêve comme une source possible de la différence individuelle par rapport à l'idée de bonheur joue un rôle clé dans l'argumentation de la Ve section : c'est justement à la naturalité de la multiplicité des évaluations de valeurs et à leur caractère *physiologiquement* provisoire qu'il renvoie.

rale du grand nombre. Dans la formule de celle-ci, comme on l'a vu, l'universalité et l'uniformité favorisent la *mediocritas*, protègent de l'exception qui inquiète. La crainte constitutive qui fonde la morale s'exprime, dans le grand nombre de la modernité européenne, dans le désir que toute causes de crainte soient éliminées, les causes internes (JGB 198, mais surtout JGB 200) comme les externes (JGB 197 et 201). Si la morale vise à niveler nuances, différences, dépenses d'énergies, à contenir l'« inconnu » psychologique et sociale, elle transforme en même temps la physiologie, la psychologie et par conséquent l'interaction entre les individus, et produit ainsi des nouvelles possibilités, et ainsi de *l'inconnu*, des surprises, de potentielles craintes. La même civilisation de la décadence européenne, comme on vient de le voir, peut ainsi produire un nihiliste ainsi qu'un Nietzsche, décadent et à la fois *Anfang* (EH, *Warum ich so weise bin* 1). De manière semblable, les *Erforscher der Wahrheit*, c'est-à-dire ceux qui sont le fruit de la civilisation morale et ont incorporé à la fois l'engagement pour la connaissance et la conscience de la dissolution des vérités métaphysiques, déstabilisent, par leur quête de vérité, l'accord entre les êtres humains concernant les valeurs – affirme Nietzsche dans FW 76. Mais ce qui est plus frappant, c'est que cet effet de déstabilisation repose sur l'action des *Gegentriebe*, opposés à cet apaisement et nivellement des différences, résistant à la stabilisation de l'accord sur les choses et sur les valeurs (FW 76). Il est clair que la capacité de critique et de mise en question, comme l'affirmait JGB 192, est une acquisition tardive de la civilisation humaine. Néanmoins l'exercice de la critique est possible par le caractère incorporé de sa nécessité, par le fait qu'elle est devenue un *besoin* (physiologique) de la forme de vie qui s'engage en elle : ce n'est pas avec une attitude intellectuelle tout court qu'on à affaire, mais avec l'idiosyncrasie d'une forme de vie – donc, en un certain sens, avec les structures les plus « naturelles » de la vie (humaine). C'est ce que Zarathustra (Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*) dévoile lorsqu'il reconduit la volonté de vérité à la volonté de puissance, c'est-à-dire à la vie comme activité continue d'évaluation de valeur (vitaes). Il s'agit du même ordre de phénomènes décrit par Nietzsche dans les paragraphes MA I 629-637, déjà mentionnés, où il discute de la nécessité morale de rester fidèle à une croyance passionnée, à une conviction, lorsque la passion diminue, et on n'éprouve plus l'attachement d'autrefois. La passion et le dépassement de la passion, qui transforment les évaluations individuelles, constituent un mouvement (psycho-)physiologique, que la réflexion intellectuelle consciente accompagne et oriente – puisque *celle-ci* (celle de l'amour de la vérité et de la capacité critique²⁸) est la forme de vie qui s'est produite au cours de la civili-

²⁸ En un certain sens, la conscience intellectuelle et l'idée de la vérité sont donc à leur tour une forme de protection contre la peur de l'inconnu, dans la forme du *changement* et du *de-*

sation occidentale.

Le dépassement « naturel » de soi est l'objet de la reconstruction nietzschéenne de la transformation de ses besoins et de son idiosyncrasie dans la période de préparation d'*Humain, trop humain* (MA I, *Vorrede* 3 en particulier), lorsque son congé de Wagner a lieu : la *Entfremdung* n'est pas un acte intellectuel, mais une nécessité vitale (même une question de vie ou mort : « *Lieber sterben als hier leben* »), qui oblige à la prise de conscience et au changement des conditions de vie. La même vitalité physio-psychologique est à la base de l'alternance entre les épisodes de dégoût de soi et ceux de bonheur, légèreté, amour de soi, que le Christianisme explique, voire falsifie par les notions de péché et de grâce divine (MA I 134), et que Nietzsche souhaite par contre, en les reconduisant à la naturalité, dégager de la volonté et de la responsabilité individuelle (on y reviendra). Un phénomène analogue est décrit, sur le modèle de Schopenhauer²⁹ et de Stendhal³⁰, dans FW 14 : la satisfaction du désir sexuel change les paramètres de l'imagination amoureuse, et dissout ainsi non tant l'idéalisation de l'objet (comme chez Schopenhauer), mais l'idéalisation du désir pulsionnel même. La « distance » physiologique acquise par le repos momentané de la pulsion favorise une distance par rapport à l'illusion de l'imagination, et l'individu est plus disponible à une forme d'objectivité par rapport à sa pulsion même – bref il est capable d'y reconnaître la convoitise (*Habsucht*), le désir de posséder, si distant de l'idéal moral d'amour qui hante l'imaginaire amoureux du désirant (FW 14). Un dernier exemple se trouve dans le paragraphe FW 307, qui souligne justement la dimension non seulement « existentielle », mais *physiologique* de la critique à une conviction personnelle antérieure : c'est « la vie » qui tue les vérités anciennes, non pas la raison, et la capacité critique est la manifestations de besoins différents, de l'action de force vitales qui se libèrent d'une manière d'être en se libérant d'une « idée » (FW 307). Dans tous ces cas, on remarque aisément l'action conjointe du changement intrinsèque à la vie même, de son pouvoir déstabilisateur, du besoin de stabilisation complémentaire et de la crainte qui le signale et l'accompagne³¹. Comme l'invention d'une causalité

venir : ils sont une manière pour donner du sens à ce mouvement de transformation, à la vitalité déstabilisante de la vie même qui *vivifie* les croyances, les institutions, les instances qui font l'objet d'une vénération.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ch. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*.

³⁰ Stendhal, *De l'amour* (1822), Paris, Michel Lévy 1857, en particulier ch. 6.

³¹ On peut prendre par exemple FW 14, dans lequel celui dont le désir a été satisfait, une fois acquis l'objet désiré et reconnue la « vraie » nature de l'amour qu'il croyait lui porter, prend distance de l'idéalisation du désir, lui donne un nom différent (*Habsucht* et non plus *Liebe*), mais en même temps craint maintenant de ne pas garder la possession de l'objet acquis.

spirituelle (volonté, conscience, sujet) par rapport au changement « interne », toute forme d'explication causale externe est également une forme de stabilisation et de contrôle du devenir³² (GD, *Die vier grossen Irrthümer* 3-5). Il en reste, de toute manière, la réalité à la fois d'une différence entre les individus par rapport à leur manière d'entendre et de *vivre* les mêmes valeurs, comme le soulignait JGB 194, et d'un changement *interne* et externe continu³³ grâce à l'expérience et aux phénomènes vitaux, comme le documentent les exemples mentionnés. L'élément déstabilisateur, donc, est autant constitutif de la nature de la vie (humaine) que l'élément cristallisateur, de simplification et synthèse stabilisatrice³⁴.

3. *Histoire des passions et de la psychologie occidentale*

Par l'analyse de cette double valence de l'activité d'autoreproduction et d'autodépassement de la vie, il est possible de mieux comprendre la psychologie humaine occidentale. Son caractère historique, c'est-à-dire son développement dans le temps, est justement le résultat de l'activité naturelle de limitation et dépassement de la vie, qui provoque des effets de retour sur elle-même et se transforme en même temps qu'elle transforme ses propres conditions d'existence. En ce sens, la dimension anthropologique de l'histoire de la psychologie n'est pas celle d'une explication réductionniste de tout phé-

³² Je suis tentée de voir dans la formulation *Ursachen-Trieb*, que Nietzsche utilise dans le paragraphe 5 de la section GD, *Die vier grossen Irrthümer*, une forme subtile d'ironie : dans un texte qui affirme qu'une explication quelconque est toujours mieux que ne pas avoir d'explications, Nietzsche pousse le discours jusqu'à la réduction de toute forme d'explication causale à une pulsion, et affirme en même temps, de plus, que l'habitude à privilégier une certaine explication causale rend progressivement aveugle par rapport au nouveau, à l'inconnu.

³³ Un autre exemple intéressant est celui du dynamisme d'une communauté, qui se concentre tout d'abord sur une stabilisation par rapport aux menaces externes, pour passer après à régler les conflits et les dangers potentiels à son intérieur : selon chacun des deux cas, l'évaluation de certaines pulsions telles que « la soif d'initiative, la folle audace, la passion de la vengeance, l'astuce, la rapacité, le despotisme » change complètement de signe (JGB 201).

³⁴ Il me semble possible de retrouver cette duplicité en juxtaposant deux affirmations qui se trouvent dans deux œuvres consécutives de Nietzsche : dans le *Gai savoir* on lit, d'une part, que c'est seulement en tant que créateurs que nous pouvons détruire (*scil.* qu'on ne peut pas repérer la « réalité » en détruisant « l'apparence » des choses, FW 58) ; Zarathustra, d'autre part, affirme que celui qui doit être un créateur de valeurs doit tout d'abord en être un destructeur (« und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen : wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen », Za II, *Von der Selbst-Ueberwindung*, KSA 4, p. 149).

nomène humain à la « nature » des pulsions ou du biologique : ce sont les pulsions mêmes, en tant que corps, physiologie, psychologie, qui ont une histoire, due à leur activité, dont on peut observer les effets et reconstruire des lignes généalogiques, mais dont on ne peut pas indiquer une forme « originale » fonctionnant d'explication causale universelle.

L'exemple des passions est très instructif pour comprendre *i)* le procès de transformation des pulsions grâce aux obstacles posés à leur expression directe (au *laisser aller*) ; *ii)* les effets productifs de la moralisation de la psychologie (qui n'est pas seulement répression, mais réarticulation³⁵) ; *iii)* finalement, la relation dynamique entre physio-psychologie et institutions. Bref, l'exemple des passions illustre *iv)* la continuité entre vie biologique et vie sociale qu'on vient de discuter, dans le cadre de laquelle morale et psychologie font partie du même phénomène et de la même évolution.

À partir de ce qu'on a discuté jusqu'ici, il me paraît clair que les passions ne sont pas, dans le contexte nietzschéen, des phénomènes de pure spontanéité émotive ou affective, pour ainsi dire. Si on peut supposer une vitalité fondamentale de l'activité pulsionnelle, celle-ci ne se présente pourtant pas à l'état « naturel » dans le sens d'un état originaire, quant au sens de la naturalité du travail de limitation et régulation que la vie opère sur elle-même. Ainsi, les passions sont un témoignage anthropologique fondamental, puisqu'elles portent la trace de la continuité de l'autotransformation de la vie humaine, du biologique au social (point *iv*). Encore sur ce point, on vient de voir (§ 1) que la morale n'est pas hétérogène par rapport aux affects, mais en constitue une des *Zeichensprache*. Sur le plan pulsionnel naissent les « idées » qui structureront les évaluations morales, c'est-à-dire que naissent des formes de perception évaluatrice, d'appréciation, qui orientent la régulation et l'organisation des affects mêmes. On a vu également (§ 2) que les obstacles posés à l'expression des pulsions ne sont pas tout à fait une instance externe, mais une articulation de la tendance naturelle à l'autolimitation de la vie pour l'augmentation de puissance. Il en dérive que la relation entre les pulsions et ces obstacles n'est pas statique, mais dynamique (*i*) et productrice d'articulations ultérieures et nouvelles de la vitalité pulsionnelle dans son jeu d'autolimitation et autodépassement (*ii*). En ce sens, ce sont les formes mêmes de la limitation 'institutionnalisée' qui changent sous la pression de la vitalité dont elles sont dépendantes, de manière qu'elles peuvent même perdre leur sens, leur fonction et leur efficacité (*iii*).

Les passions alors, telles qu'elles sont présentées dans le paragraphe 7 du

³⁵ D'après P. Wotling (« La culture comme problème », p. 23), à l'époque de la rédaction de *Par-delà bien et mal* « Nietzsche ne définit plus les morales comme des interprétations [...] : il les traite désormais non en résultats mais en sources ; et plus précisément en sources de transformation, d'altération du type de vivant qui les pratique ».

Gai savoir, sont donc des structures complexes, constituées par des affects (même « contradictoires »), par des formes d'articulation langagière, par des cadres d'imagination, par un imaginaire discursif caractérisant et incorporé, par des perceptions de légitimité, par une relation aux institutions et aux mœurs / pratiques sociales. C'est en ce sens et seulement en ce sens, c'est-à-dire en tant que phénomène historique et évolutif, qu'elles font l'objet d'une enquête psychologique complémentaire à la reconstruction de la généalogie des évaluations morales (thème nietzschéen à partir de MA, comme le déclare la *Vorrede* à la *Généalogie*). Les passions caractérisent une civilisation de la même manière que les institutions 'objectives' : les unes dépendent des autres et ne s'expliquent que par cette complémentarité. Dans les deux cas, la question qui motive l'enquête concerne la façon dont nous sommes devenus ce que nous sommes.

Le paragraphe 14 du *Gai savoir* pose précisément cette question, appliquée au cas de l'amour : une fois montré, par une analyse linguistique, le caractère construit et d'une certaine manière « falsifiant » de l'idée d'amour et du mot qui le désigne ; et une fois repéré, au dessous de l'illusion d'unité soutenue par le langage, une racine pulsionnelle ambiguë et mobile par rapport aux valeurs morales, Nietzsche pose le problème du procès qui mène de cette matière pulsionnelle (hypothétique) démesurée, 'égoïste' et myope à la forme de relation et de pratique que nous appelons « amour », impliquant une sublime capacité d'imagination, de représentation, d'idéalisation, de 'générosité' etc. Dans les textes successives, Nietzsche revient sur cette interrogation et y ajoute des éléments contribuant à la fois à l'histoire de la passion amoureuse et de la psychologie (moralisée) dans la civilisation occidentale. Si les termes « passion » et « passions » indiquent principalement, dans le contexte nietzschéen, l'intensité affective et la vitalité (focalisée sur un objet, sur un désir) que la morale cherche à contenir et réglementer, pour protéger l'individu même ainsi que les autres de cette violence déstabilisatrice, ceci n'empêche que les mêmes termes, comme dans FW 7, se réfèrent également aux étapes du procès de transformation de cette vitalité *par rapport* à la morale même. Dans la succession des considérations nietzschéennes sur l'amour, il faut commencer par la fin pour s'en rendre compte.

Le premier paragraphe de la section *La morale comme contre-nature* du *Crépuscule des idoles* s'ouvre sur une distinction relative au procès de transformation qu'on vient de décrire : les passions (*Passionen*) connaissent une époque dans laquelle elles sont « simplement funestes » et « elles entraînent leur victime vers le fond de tout le poids de la bêtise », et une époque « infiniment plus tardive, où elles épousent l'esprit, se 'spiritualisent' » (GD, *Moral als Widernatur* 1). Ce procès de spiritualisation rappelle celui que Nietzsche avait décrit dans JGB 189 : les périodes de jeûne des instincts opèrent une

transformation de ceux-ci, dans le sens d'une purification et d'un raffinement. De plus, JGB 198 parlait de la morale comme d'une recette « contre » les passions (*Leidenschaften*) et les « bons et mauvais penchants ». Il y a pourtant un autre élément décisif pour tracer un parallèle entre ces deux contextes: aussi bien dans JGB 189 que dans le troisième paragraphe de la section *La morale comme contre-nature*, c'est l'exemple de l'amour que Nietzsche choisit pour illustrer le procès en question. *Par-delà bien et mal* explique le « paradoxe » de la naissance de l'*amour passion* dans l'Europe chrétienne à partir de l'interaction entre la pression exercée par la morale chrétienne et la pulsion sexuelle (JGB 189). Dans le *Crépuscule*, l'amour est défini comme « spiritualisation de la sensualité [*Vergeistigung der Sinnlichkeit*] » et en même temps comme « un grand triomphe sur le christianisme » (*Moral als Widernatur* 3). Les premiers paragraphes de la section citée du *Crépuscule* s'engagent dans une critique de la myopie des morales qui, comme la morale chrétienne, n'envisagent pas une telle spiritualisation de la passion ou du désir. Si elle a eu lieu grâce à la pression de la morale chrétienne, la spiritualisation de la sensualité dans l'amour semble pourtant avoir eu lieu *malgré* la morale chrétienne et sa politique myope d'extirpation (et non pas de réarticulation) des passions mêmes. L'historien des passions et de la morale voit donc plus et plus loin que la morale dont il retrace l'histoire : ce surplus qu'il acquiert par son travail de reconstruction est précisément la vision de l'effet *productif* de retour de la contrainte morale sur la psychologie humaine, c'est-à-dire le constat que les évaluations (morales) changent la physiologie et la psychologie de manière dynamique. Affects, pulsions, désirs se réorganisent et se restructurent sous la pression des obstacles qu'ils trouvent sur leur trajectoire d'expression, ils se transforment et s'affinent dans celle qui est une évolution tout à fait naturelle³⁶. La trace de cette vitalité est un indice capital pour le philosophe nietzschéen.

De plus on comprend, ainsi, à quel titre Nietzsche compte l'*amour passion* parmi les formes de la *Herren-Moral* dont il illustre les caractères dans JGB 260. La pratique et la mentalité de l'*amour passion* incarnent l'art et l'enthousiasme de la vénération et de la soumission qui caractérisent l'aristocratie dans la morale³⁷. L'*amour passion* est donc une forme historique

³⁶ Voir aussi la formulation préparatoire dans la note 10[144] de l'automne 1887 (KSA 12.537) : « Man hat die Grausamkeit zum tragischen Mitleiden verfeinert, sodaß sie als solche *geleugnet* wird. Ingleichen die Geschlechtsliebe in der Form amour-passion; die Sklaven-Gesinnung als christlicher Gehorsam; die Erbärmlichkeit als Demuth; die Erkrankung des nervus sympathicus z.B. als Pessimismus, als Pascalismus, als Carlylismus usw. ».

³⁷ Ici, l'héritage stendhalien se retrouve non seulement dans la caractérisation de l'*amour passion*, mais aussi dans la référence aux « Ritter-Dichter » en Provence comme créateur de cette forme de la pratique amoureuse, faisant partie d'une forme d'aristocratie spiri-

de maîtrise de soi, d'articulation pulsionnelle et des désirs, qui s'est imposée grâce à des contraintes progressivement dégagées de la référence directe à la morale chrétienne d'origine, incorporées plutôt en tant que modèle de maîtrise de soi, de réflexivité, de subjectivité, ainsi que de relation entre les sexes. Ce que Nietzsche paraît suggérer ici, c'est qu'à la forme de travail sur les pulsions « *amour passion* » correspond aussi une forme de *soi* : une réflexivité, un imaginaire, un sens de la temporalité, de la tradition et de l'histoire, une capacité de distance par rapport à soi-même etc.

Précisément en ce sens s'offrent les éléments pour un rapprochement entre la forme *amour passion* et une autre forme de soi que Nietzsche classait, encore en FW 7, parmi les passions dont il souhaitait qu'on reconstruise l'histoire (ce qu'il fera en un certain sens lui-même dans la *Généalogie de la morale*) : la conscience morale (*Gewissen*). Dans le cas de la conscience morale comme dans celui de l'*amour passion*, une série de modifications psychologiques majeures est nécessaire afin que la « passion » en question puisse être articulée dans la forme dans laquelle nous la connaissons. C'est le sujet des premiers paragraphes de la deuxième dissertation de la *Généalogie*. En premier lieu, il a fallu la construction de la mémoire chez un animal fondamentalement tendant à l'oubli ; ensuite, la capacité d'exercer un travail actif contre l'oubli, d'une mémoire volontaire, voire d'une *mémoire de la volonté* même ; ceci présuppose pourtant d'autres capacités structurelles, telles que celle de distinguer le nécessaire du fortuit, de penser selon un schéma causal, d'imaginer et élaborer des représentations de l'avenir plus ou moins loin, de se projeter dans des scénarios hypothétiques, de déterminer et coordonner le choix de buts et moyens en fonctions de ces scénarios. Tout ceci est présupposé par la capacité de promettre, et l'articulation de ces schémas de réflexivité, imagination, évaluation n'est que l'histoire de l'origine de la responsabilité (GM II, 1-2). Il est remarquable que Nietzsche définisse ceci comme l'époque la plus longue de l'humanité, le travail qui précède l'histoire (*vorhistorisch*) : le travail de l'être humain sur lui-même par la camisole de

tuelle qui s'exprimait dans tous les champs de la vie sociale (cfr. Stendhal, *De l'amour*, cit., chap. 51 et 52). En effet, comme Nietzsche le fera aussi dans la succession de JGB 188 et 189, Stendhal rapprochait déjà les normes strictes et les contraintes amoureuses dans la Provence du XIIe siècle avec celles de la langue, des cadres de la communication et spécialement de la langue poétique (*De l'amour*, cit., p. 161, 163 et 165). À ce propos, voir aussi Giuliano Campioni, « “Gaya scienza” e “gai saber” nella filosofia di Nietzsche », in *Wo Bleibt das ‘Konzept’? – Dov'è il ‘concetto’? Studi in onore di Enrico De Angelis*, a cura di C. Carmassi, G. Cermelli, M. Foschi Alberet, M. Hepp, München, Iudicium Verlag 2009, p. 11-26. Campioni a récemment traité de ce sujet également dans sa communication au VIII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea *Individuo e cultura* (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 novembre 2010), intitulée « “Wer Das verlor/was du verlorst”. Lo spirito libero e la vecchia Europa ».

force (*Zwangsjacke*) de la « *Sittlichkeit der Sitte* » (GM II, 2). Comme on l'a vu dans JGB, les mœurs et la contrainte de la moralité ont permis l'articulation de la psychologie humaine telle que nous la connaissons, et surtout ont produit, sur la longue distance, leur opposé, c'est-à-dire l'*autonomie* – puisque « *sittlich* » et « *autonom* » s'excluent mutuellement³⁸. Le fruit le plus mûr de ce procès est l'individu souverain (*das souveraine Individuum*), capable de maîtrise de soi (*ibid.*), de l'orgueil de la soumission volontaire, telle qu'elle fait partie à la fois de la responsabilité, de la conscience morale et de la pratique de l'*amour passion*.

Mais il y a encore un élément de proximité. Puisque la spiritualisation des pulsions ne crée pas de discontinuité physio-psychologiques, la conscience morale n'est pas un simple acte de réflexion intellectuelle ou rationnelle : elle est en même temps une forme de l'investissement pulsionnel, qui, chez l'individu souverain, devient l'*instinct dominant* (*dominierender Instinkt*, GM II, 2). Tout comme la passion amoureuse dans la forme *amour passion*, elle n'est ni une spontanéité « naturelle », ni un acte isolé de distance et réflexion : elle est une forme articulée et complexe de psychologie, une forme de *soi*, en ce sens une forme de vie. La référence nietzschéenne aux passions dans FW 7 nous dit alors que leur histoire est l'histoire de notre psychologie, de notre manière d'être ce que nous sommes – et de le *connaître*. La permanence de la vitalité pulsionnelle fondamentale, canalisée par l'autocontrainte, se montre dans la nécessité de trouver des compensations pour sa puissance. Ainsi JGB 199 mentionne la tyrannie de la mauvaise conscience chez les modernes : les maximes de la morale grégaire, incorporées et devenues des forces affectives, agissent *dans* l'économie psychique individuelle sous la forme du *schlechtes Gewissen*, par rapport à la violence duquel il faut se *protéger*. Ce discipline supplémentaire ne serait pas nécessaire contre un simple acte intellectuel.

Avant de passer à quelques considérations conclusives, revenons à l'exemple de l'*amour passion*. Le discours vulgarisé tendant à le caractériser comme disposition humaine naturelle, essentielle (ce qu'on a l'habitude à subsumer sous la catégorie *eros*), nous fait souvent oublier les détails, les différences de cadre, structure, catégories dans l'articulation des pulsions et du désir dans l'histoire de la civilisation. Nietzsche nous invite précisément à ce genre de souci et de sens historique, surtout par rapport à ce que nous ne sommes pas immédiatement en condition de voir, comme les catégories de

³⁸ Voir à propos de cet aspect M 9, où Nietzsche aborde déjà cette différence *dans* la moralité produite *par* la moralité (*Sittlichkeit*). Richard Schacht (*Nietzsche and Philosophical Anthropology*, p. 125) souligne comment le procès de moralisation de l'être humain peut être lu, en ce sens, comme « the cultivation in humankind of both *calculability* and the *ability to calculate*, in practical (behavioral) contexts ».

notre expérience de nous-mêmes et du monde. Si *Amour passion* est une forme affective, ceci ne signifie pourtant pas qu'elle soit naturelle dans le sens d'innée et a-historique. La *Sittlichkeit* réglée par les évaluations morales chrétiennes induit à incorporer dans les structures psychologiques des formes de distance par rapport à l'objet, un « espace » où se développe tout ce que nous qualifions par l'expression « *amour passion* » : l'espace du raffinement du désir, de son articulation dans l'imagination, dans le discours, dans la communication, dans la capacité de prendre distance par rapport à soi-même etc. La sexualité et le désir se « cristallisent » sur et se restructurent par des idées, des détours d'imagination, des cadres d'interaction. C'est par exemple justement à propos de la pudeur que Stendhal rappelait que l'amour (passion) « est le miracle de la civilisation » :

L'amour est le miracle de la civilisation. On ne trouve qu'un amour physique et des plus grossiers chez les peuples sauvages ou trop barbares. Et la pudeur prête à l'amour le secours de l'imagination, c'est lui donner la vie³⁹.

Le *Gai savoir* est justement riche en considérations concernant les jeux de l'amour, de la pudeur, de l'ignorance féminine (FW 64, 65, 71 par exemple), et le pouvoir d'idéalisation, de projection et d'attraction spirituelle produit par la distance creusée entre hommes et femmes⁴⁰ (FW 60, mais FW 14 aussi). La complexité des investissements de l'imagination, de l'idéalisation, du discours résulte et à la fois soutient l'administration des rythmes de satisfaction et de frustration du désir, qui transforment la configuration affective. Jouer le jeu de l'*amour passion* signifie, alors, apprendre avant tout des paramètres discursifs, des valeurs, des limites de légitimité, qui aident à articuler de manière « autonome » – par la pression d'autres pulsions et d'autres affects évaluateurs – l'énergie du désir par rapport à son objet possible, potentiel ou

³⁹ Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 56. Pour une discussion de l'influence de Stendhal sur la réflexion nietzschéenne sur l'amour en Europe, je me permets de renvoyer à mes études: *Was Alles Liebe genannt wird. Amore, idealizzazione e uso linguistico in Fröhliche Wissenschaft § 14 come esempio di esercizio pre-genealogico*, Éditions d'Ariane, EuroPhilosophie, 2010, www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article32 (une version précédente a été présentée au 1^{er} Colloque International du GIRN *Lectures du Gai Savoir*, Reims, 12-13 mars 2009, et a été publiée dans les actes de celui-ci : *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, dir. par C. Piazzesi, G. Campioni et P. Wotling, Pisa, ETS 2010. Une traduction portugaise est disponible dans *Cadernos Nietzsche*, vol. 27, 2010, p. 73-115) ; *Greed and Love: Genealogy, Dissolution, and Therapeutical Effects of a Linguistic Distinction in GS 14*, dans *Nietzsche: On Instinct and Language*, dir. par J. Constancio et M.J. Branco, Berlin – N.Y., de Gruyter 2011 (à paraître).

⁴⁰ Pour une analyse de ces aspects, voir Scarlett Marton, *De la réalité au rêve. Nietzsche et les images de la femme*, dans *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, dir. par G. Campioni, C. Piazzesi, P. Wotling, Pisa, ETS 2010, p. 277-293.

réel. En paraphrasant la métaphore nietzschéenne, selon laquelle l'intériorisation des instincts ouvre la profondeur, l'altitude et la largeur de l'espace intérieur de l'être humain qu'on appelle « âme » (GM II, 16), on pourrait dire par une image que ce que nous connaissons comme « amour » est l'espace ouvert par la pression de la prohibition sur l'énergie du désir – un espace de vitalité affective, d'imagination, de communication, de pratique de soi, de réflexivité etc⁴¹.

4. *Morale et nature, morale comme contre-nature ?*

*Nicht « Rückkehr zur Natur » :
denn es gab noch niemals eine na-
türliche Menschheit.
(F. Nietzsche)*

Par rapport aux cas de la passion amoureuse, de la conscience morale, de la volonté de vérité même (FW 357 et GM III, 27), on observe donc non seulement les effets, mais surtout le pouvoir créateur et transformateur du dynamisme de la vie même, organisé et articulé dans des configurations et des formes multiples, dont le paragraphe 2 avait fourni un portrait dans le cadre de l'histoire naturelle de la morale. Ces exemples manifestent en d'autres termes le jeu des deux tendances constitutives de la psychologie humaine historique, celle à la vénération et celle à la méfiance, renvoyant au dynamisme de la vie biologique. À côté de sa tendance constitutive à fixer, stabiliser, cristalliser, réduire la complexité, la vie se caractérise en effet également par

⁴¹ Dans une très belle contribution sur le rôle de l'amour dans la philosophie nietzschéenne et par rapport au problème du nihilisme, Robert Pippin (*The Erotic Nietzsche : Philosophers without Philosophy*, in *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, ed. by S. Bartsch and T. Bartscherer, Chicago-London, The University of Chicago Press 2005, pp. 172-191) a suggéré justement le caractère fondamental de l'insatisfaction du désir dans l'être humain, c'est-à-dire de la disproportion entre désir et possibilité de satisfaction de celui-ci. Dans la forme de vie humaine il y aurait en ce sens un vide qu'on ne peut pas remplir, « a deeper, categorically different dissatisfaction and so a longing that is not just such a *response to a lack* » (p. 181). L'effort nietzschéen serait alors celui d'imaginer une réponse à ce désir qui soit une alternative à celle du dernier homme et du nihilisme : « here 'alternative' means not only an engagement we can care about, but one that also looks like some form of this-wordly dissatisfaction, provoked by some not-being that we strive to cancel, overcome, a form of self-overcoming without asceticism or transcendence. We need a picture of striving without the illusion of a determinate, natural lack that we can fill » (p. 187). Ceci tient aussi aux considérations finales sur la philosophie de Nietzsche par lesquelles nous allons clore ce travail, et auxquelles je renvoie.

une tendance au *dépassement de soi*, que Nietzsche définit même comme « nécessaire » : comme on l'avait vu dans l'enseignement de Zarathustra, la loi fondamentale de la vie est celle « *der nothwendigen 'Selbstüberwindung'* » (GM III, 27).

Les formes psychologiques, en tant que produit d'une forme de vie dans son travail de stabilisation de sa propre puissance (à n'importe quel degré), sont soumises à cette même loi : le dynamisme interne du jeu de construction et dépassement ne cessant pas, elles *deviennent*, comme toute autre chose, puisqu'elles contribuent à modifier les conditions de vie de la forme de vie qu'elles contribuent à stabiliser. L'exemple nietzschéen, dans le *Gai savoir* et plus tard dans la *Généalogie de la morale*, est celui de la volonté de vérité, forme psychologique occidentale de pensée et d'évaluation par excellence, si on veut, qui dépasse les prémisses métaphysiques même de la 'vérité' dont elle est en quête (ce qui ouvre la porte à une nouvelle configuration psychologique de la modernité, à savoir le nihilisme). Dans cet exemple, on observe en plus l'effet de l'autodépassement d'une 'institution', notamment de l'institution chrétienne de la confession. La conscience intellectuelle, produite par la contrainte de cette longue pratique à la transparence et à l'investigation de soi, dépasse finalement l'autorité de l'institution de référence, qui lui a donné son origine⁴².

Le cas de l'amour et du mariage fournit un autre exemple de ce rapport dynamique entre « passions » (ou tout simplement : psychologie) et institutions – ce qu'on avait indiqué comme le point *iii*. Dans le paragraphe 39 des *Inursions d'un inactuel* (GD), Nietzsche explique comme le mariage moderne a perdu sa « raison » – et, par conséquent, sa raison d'être. Celle-ci était la stabilisation de l'union conjugale et de la légitimité de son autorité *indépendamment* de l'idiosyncrasie du sentiment et de l'attraction passagère (*i.e.*, par la responsabilité de la famille dans le choix du conjoint). La tolérance croissante pour le mariage d'amour, la tendance à une légitimation de l'union par le sentiment, dissout le sens même de l'institution conjugale, c'est pourquoi la modernité est en train de la supprimer. Mais ce sont les instincts et les pulsions à avoir subi une transformation et à ne correspondre plus aux institutions fonctionnelles à leur régulation : l'insuffisance des institutions modernes renvoie à *nous*, les modernes, et non pas à elles. Or, dans le cas de l'amour et

⁴² Dans M 10, qui faisait partie de sa première réflexion sur la *Sittlichkeit der Sitten*, Nietzsche soulignait comment le *Sinn der Causalität* et le *Sinn der Sittlichkeit* travaillent en deux directions opposées dans la psychologie individuelle : l'enquête sur les causes est une forme d'émancipation, qui fait pourtant partie de l'horizon psychologique et normatif de la morale de véridicité, transparence et honnêteté qu'elle finit par mettre en discussion. Selon l'ambiguïté analysée ci-dessus, ce 'sens' de la causalité, que Nietzsche rapproche dans GD à un instinct, est donc à la fois une forme d'apaisement de la crainte et une source de déstabilisation.

du mariage, un changement du statut de l'amour (passion) dans la relation à soi et dans la psychologie des modernes a transformé les paramètres de perception, articulation, évaluation des pratiques amoureuses et des institutions qui leur correspondent. Il s'agit donc d'un effet de retour d'une certaine psychologie de la passion sur les institutions qui l'ont élevée et articulée : dans le paragraphe 27 d'*Aurore*, Nietzsche illustre justement comme l'institution du mariage, attribuant à l'amour passionnel la dignité de quelque chose de durable, change la réflexivité individuelle par rapport à la passion amoureuse, voire la perception de soi de celui qui l'éprouve. Ainsi (tout comme dans les cas du deuil, de la promesse, de l'inimitié « institués » comme 'prises de position' durables) une certaine portion de mensonge et de fiction obtient tout de même l'effet d'élever l'être humain au-dessus de lui-même, d'ouvrir une dimension *surhumaine* (M 27).

Voilà ce qui contribue à contextualiser l'histoire naturelle de la morale et de la psychologie, comme on l'a vu. Mais pourquoi, alors, une référence à la *Morale comme contre-nature*, puisqu'on était partie d'une histoire *naturelle* de la morale ? Est-ce que ceci finirait par établir une forme de discontinuité dans le discours anthropologique esquissé, c'est-à-dire séparerait à nouveau le déploiement conjoint du biologique, du physio-psychologique et du social ?

On peut chercher une réponse à cette question à partir de l'exemple mentionné tout à l'heure, notamment de l'institution conjugale. Le problème du dépassement du sens de l'institution du mariage consiste dans le *sens* de ce dépassement par rapport à la vie humaine même : comme d'autres textes des *Inursions d'un inactuel* (37, 38, 41 par exemple), le paragraphe sur le mariage se concentre surtout sur les conséquences désastreuses de la morale grégaire, de sa psychologie, et des conditions qu'elle vise à reproduire, sur *pour la vie humaine*. Le 'paradoxe' biologique et physiologique (et *non pas* logique) de l'histoire naturelle de la morale est qu'elle finit par détruire les conditions de possibilité de la contrainte physiologique naturelle qu'elle traduit et renforce. Soucieuse de stabiliser des conditions d'existence favorables, ce qui signifie avant tout éliminer ou contrôler toute cause réelle ou potentielle de *crainte* et de déstabilisation, la forme de vie grégaire moderne travaille en effet, par ses évaluations caractéristiques, pour se libérer de *toute* contrainte et de *tout* conflit. Ainsi, le plaidoyer moderne pour l'indépendance, la liberté individuelle, le *laisser aller* est le symptôme d'un trouble des instincts vitaux mêmes, d'une 'révolte' de la vie contre elle-même (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 41). La critique nietzschéenne du concept moderne de liberté (*ivi*, § 37) se fonde justement sur sa conception de la vie et de son dynamisme : à partir de la continuité reconnue entre vie et morale, elle reconnaît les effets physio-psychologique d'une telle idée de liberté, visant à apaiser le conflit et les différences de puissance entre les êtres humains. Ainsi,

la psychologie de la « morale du troupeau » se laisse formuler de la manière suivante :

l'impératif de la pusillanimité [*Furchtsamkeit*] du troupeau : “nous voulons qu'un beau jour, il n'y ait *plus à avoir peur de rien* [*Nichts mehr zu furchten gibt*] !” Un beau jour – la volonté et le chemin *qui y mènent* s'appellent aujourd'hui, partout en Europe, le “progrès” ! (JGB 201, KSA 5.123)

La même critique s'adresse à tout ce qui vise à niveler les différences dans le cadre du droit, de la justice punitive, par la compassion et la pitié etc. (JGB 202). La psychologie de l'individu moderne, résultant de l'action « naturelle » de la morale, non seulement détruit le fondement de celle-ci par auto-dépassement, mais par cela menace directement les conditions mêmes de la reproduction et de l'augmentation de puissance de la vie (humaine)⁴³ : c'est la leçon, entre autres, du paragraphe 259 de *Par-delà bien et mal*, qui discute le risque de fonder la société humaine sur l'égalité (c'est-à-dire, sur la *crainte* de l'autre). C'est en ce sens que l'individu moderne – décadent – paraît pour Nietzsche comme une contradiction *in physiologicis*⁴⁴. Et c'est en ce sens que Nietzsche souhaite un *retour à la nature*, ce qui signifie en même temps un retour au *sens* physiologique, à la « raison » de la contrainte et de la régulation économique de la vie *en faveur* de la vie. Ce retour à la nature, pourtant, ne peut pas avoir lieu dans la forme d'un retour en arrière, mais peut seulement être accompli, d'après Nietzsche, selon les « lois » de la vie, par un dépassement de la situation morbide de la modernité (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 48). Le « progrès » consisterait alors à mesurer et dériver les conséquences de ce que la reconstruction et l'analyse de la longue histoire « naturelle » de la morale nous apprennent. Tout laisse envisager la possibilité d'une nouvelle sagesse par rapport à la nécessité de la contrainte et de l'obstacle, afin de faire prospérer la vie humaine : au lieu d'une morale « sans raison », myope et plutôt fortuite (JGB 188), il s'agit d'appliquer une économie intelligente et clairvoyante, en condition de dépasser les contradictions physiologiques de l'homme moderne et rétablir une administration productive des forces pulsionnelles⁴⁵ (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 41).

En effet, il ne pourrait pas avoir lieu une autre forme de retour à la na-

⁴³ Voir aussi les conclusions de GM I, 11. sur le problème de la *Selbstverkleinerung* de l'être humain, cf. Marco Brusotti, « Die “Selbstverkleinerung des Menschen” », *Nietzsche-Studien*, 21, 1992.

⁴⁴ Voir par exemple WA, *Epilog* (KSA 6.53) ; JGB 200 ; GM III, 11 et 13 à propos de la forme de l'idéal ascétique ; et le § 41 de GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, qu'on vient de mentionner.

⁴⁵ Contre l'idée fondamentale de la morale chrétienne, qui, comme on l'a vu, fait la guerre aux pulsions et aux passions (GD, *Moral als Widernatur* 1-3).

ture⁴⁶, puisque, comme l'écrit René Girard à propos des transformations psychologiques qui se retrouvent dans le déploiement du roman stendhalien, « *on ne remonte pas dans l'ordre des passions*. L'évolution historique et psychique est irréversible »⁴⁷. L'idée d'un retour à la nature à la Nietzsche présuppose en effet les acquis et le travail de la volonté de vérité, qui démasque le mensonge morale dont elle est le produit : bref, elle présuppose l'histoire de la morale toute entière et le procès par lequel la vie humaine arrive à la forme de réflexivité sur elle même qui fonde la subjectivité occidentale telle que nous la connaissons et la pratiquons. L'histoire de la morale, et donc le développement de la psychologie occidentale jusqu'au nihilisme, a été nécessaire afin de produire une forme de vie et de pensée capable, comme Nietzsche l'est, de traiter finalement la « morale comme problème » (FW 345). Mais cette capacité est justement une étape du déploiement de la conscience intellectuelle, dans son articulation normative (et donc morale), que Nietzsche analyse dans FW 344 sous le nom de la volonté de vérité. Comme il sera explicité finalement dans *Ecce homo*, Nietzsche porte aux conséquences extrêmes ce dont il est le « fils », le produit, comme une note posthume de 1881 l'annonçait déjà : après avoir acquis raison et connaissance, il faut, par l'exercice même de celles-ci, conduire « ses propres parents » devant le juge – justement avec amour et sans ressentiment⁴⁸. Cette position est cohérente avec des pensées fondamentales de la philosophie nietzschéenne, telles que la *Unschuld des Werdens*, l'*amor fati* et l'éternel retour.

S'il est vrai, comme Pascal nous l'apprend en premier lieu, que chaque morale repose sur une anthropologie, et vice-versa⁴⁹, il est alors intéressant de se demander si la guerre de Nietzsche contre la morale (et la religion) ne se combat pas précisément sur le plan anthropologique (dans sa continuité, objective et subjective, avec la psychologie individuelle). L'enjeu serait une transformation de nos catégories (incorporées) d'autocompréhension, de notre imaginaire, de notre relation à nous mêmes, de nos *possibles* etc. Comme la section du *Crépuscule des idoles* sur les grandes erreurs le montre, les valeurs

⁴⁶ Plusieurs notes posthumes montrent la présence et le caractère des hésitations de Nietzsche par rapport au concept même de retour à la nature. Voir par exemple KSA 12, 10[53], p. 482 sq., où Nietzsche lui oppose l'idée d'une « *Vernatürlichung des Menschen* ». Sur la tâche de « retraduire » l'être humain dans la nature, voir JGB 230.

⁴⁷ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Hachette Pluriel 1961, p. 151.

⁴⁸ Voir KSA 9, 12[75] de l'automne 1881, p. 589. Sur cela, je me permets de renvoyer encore à mon étude « *Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis* », *Nietzsche-Studien*, 39, 2010.

⁴⁹ A propos de ce point, y compris une discussion des implications de la position nietzschéenne sur l'identité personnelle, voir Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard U.P. 1989.

morales font partie d'une psychologie et les « erreurs » concernées sont de formes de la pensée⁵⁰ qui façonnent la perception, l'appréciation et la compréhension du monde et de soi. Ainsi, l'inversion entre cause et effet du « bonheur » physiologique (GD, *Die vier grossen Irrthümer* 1-2), selon laquelle c'est la discipline de soi par choix délibérée qui fait la prospérité d'une forme de vie, et l'idée de la liberté du vouloir se soutiennent mutuellement, et sont à leur tour au service de l'attribution de culpabilité et de la condamnation du devenir (*ivi*, 7). C'est une psychologie qui est décrite ici, par conséquent une forme de vie. Le danger principal consiste cependant en les prémisses anthropologiques implicites que ces formes de pensées imposent et renforcent par leur autorité. L'attribution d'une culpabilité ontologique à l'humain est la conséquence de l'absolutisation de certaines conditions d'existence : tout comme dans les jugements esthétiques l'être humain diagnostique l'état de santé de son type (GD, *Streifzüge* 20), dans les jugements moraux il absolutise de manière normative un certain « type », et par conséquent une certaine *vision* de l'humain (de sa nature, de son rapport avec sa/la nature, de ses possibilités de connaissance, d'action etc.).

Changer les valeurs n'est à son tour pas un acte intellectuel : c'est l'affirmation, par une *autre* forme de vie, de conditions de vie, besoins et désirs différents. Nietzsche même suggère cette lecture, lorsqu'il déclare reconnaître dans son idée de la justification esthétique du *Dasein* (GT), dans sa doctrine de la nécessité de toute chose (MA I 107) et dans sa critique à l'intelligibilité des causes des étapes de sa recherche de rédemption du devenir de la culpabilité et de la condamne morale⁵¹. Et c'est en vertu d'un besoin personnel, d'une *tâche* personnelle, qu'il déclare avoir élaboré ces tentatives de dépassement.

Il devient clair, donc, en quels termes le travail anthropologique et psychologique de Nietzsche est fondamental pour l'élaboration non seulement de la tâche philosophique, mais aussi de la méthode de la pratique philosophique. Dans une contribution récente, Luca Crescenzi⁵² suggère d'interpréter la philosophie nietzschéenne comme un exercice constant et continu

⁵⁰ Ce point très important a été développé par Patrick Wotling dans sa conférence « Deux idiosyncrasies et quatre grandes erreurs » au troisième *Colloque International du GIRN : Letture del Crepuscolo degli idoli* (Pise, Italie, 28-30 avril 2010).

⁵¹ Voir la note 7[7] du printemps-été 1883 (KSA 10.237 sq.). Ainsi, remplacer l'interprétation chrétienne des alternances du dégoût et de l'amour de soi en termes de colère ou grâce divine par une interprétation fondée sur la physiologie et sur les affects, par exemple, réalise une modification de toutes les catégories de compréhension de soi disponibles dans le discours moral occidental.

⁵² Luca Crescenzi, « La costruzione critica dell'io – un'analisi », conférence au VIII *Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea: Individuo e cultura* (Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 novembre 2010), manuscrit non publié.

d'autocritique, qui trouve sa forme la plus frappante et autoconsciente dans des textes comme la *Tentative d'autocritique*, mais dont l'idée fondamentale est déjà présente en FW 307. La pratique de l'écriture philosophique dans laquelle a lieu le dépassement de soi, c'est-à-dire dans laquelle le *moi* philosophique se produit dans le dédoublement de soi-même dans l'autocritique, serait alors la seule en condition de manifester le dynamisme de la vie et le devenir. Cette lecture ajoute donc un élément très important à l'analyse que j'ai proposée. L'autocritique, en tant que représentation et dramatisation de la conscience du dépassement nécessaire de soi, est en premier lieu la forme et la méthode philosophique cohérente avec les prémisses anthropologiques de la pensée philosophique nietzschéenne ; ensuite, et pour cela, elle est la seule philosophie en condition de respecter (du point de vue éthique) et de stimuler (du point de vue de la tâche philosophique réformatrice) le dynamisme de la vie, en le soutenant par la structure même de son articulation discursive⁵³ ; finalement, il s'agit de la pratique philosophique qui respecte sa généalogie, assume sans le renier le poids de son passé – dans le sens des conditions biographiques, généalogiques et historiques de possibilité de son déploiement, par exemple par rapport à la capacité critique et à la conscience intellectuelle comme produit de l'histoire de la morale et de la « volonté de vérité » – et l'affirme de manière consciente en tant que condition pour la tâche philosophique envisagée.

⁵³ C'est en ce sens qu'on pourrait relire le paragraphe JGB 22, dans lequel Nietzsche présente l'idée du perspectivisme des interprétations et de la volonté de puissance comme activité d'interprétation, et conclut par l'observation qu'il ne serait que davantage souhaitable que celle-ci s'avérait être seulement *une* interprétation.